VICENDE DEL TERMINE E DEL CONCETTO DI LEGGE
NELLA FILOSOFIA NATURALE

NOTA STORICO-CRITICA

I.

§ 1. *Lex* è parola italica, estranea a' Greci e agli Arii di Oriente; è dubbio se sia affine allo svedese lag e all'inglese law (1). Significò originariamente la fonte principale dell'*ius*, termine di dubbia origine (2) e che denota il diritto (oggettivo) umano, cioè costituito dagli uomini, sebbene non privo di sanzioni religiose, in contrapposto del *fas*, diritto costituito dagli dei. Propriamente « lex est quod populus jubet atque constituit » (3), cioè l'espressione della volontà imperante, e stabiliente in perpetuo, non di questa o di quella parte del popolo (patres o plebs), ma del popolo tutto, adunato e deliberante secondo il costume.

Più tardi il significato di lex viene esteso fino a comprendere da una parte le convenzioni private garantite da norma giuridica (lex contractus), dall'altra ogni norma, non pur giuridica (quale è pur sempre il *fas*, detto nelle Etimologie isidoriane (4) lex divina, in contrapposto all'ius, che è lex humana),

(1) Bréal: Sur l'origine des mots désignant le droit et la loi en latin (Nouvelle revue historique. 1883 pp. 603 e segg).

(2) Probabilmente affine al sanscrito e zendo jaus, termine liturgico (v Bréal. l. c.).

(3) Gaio, I, 3.

(4) Is. Or. V, 2.

ma anche semplicemente etica. Sorge anzi l'antitesi tra la legge positiva, scritta e garantita dal pubblico potere, e la legge naturale, sculpta in corde hominis, l'esecuzione della quale è sopratutto affidata alla coscienza: antitesi analoga a quella di *jus civile* e *jus naturale*, tra l'uno e l'altro de' quali sta l'*jus gentium*, partecipe in certo modo del carattere di entrambi.

L'accezione della parola lex come ratio, ordo, disposizione delle cose naturali e regolarità del loro operare, appare relativamente tardi nella lingua latina e per effetto di penetrazione di credenze religiose e dottrine filosofiche elleniche.

Le antiche divinità italiche assistono l'uomo in ogni fase della sua vita; lo proteggono, se egli chiede il loro soccorso nelle debite condizioni e forme; gl'impongono le norme supreme della condotta morale e lo puniscono quando egli le infrange. Esse hanno la loro sede e il centro del loro potere in una parte dell'universo, e per effettuarlo si servono delle forze naturali; ma nè sottostanno a un Dio supremo ed unico (la supremazia di Giove ha un carattere non bene definito (1) e Giove finchè non venne ad identificarsi con Ζεύς, rimase un dio nazionale), nè governano insieme il complesso degli elementi. Perciò l'antico romano scorge qua e là negli eventi naturali l'effetto di una potenza e di un volere divino (numen inest), ma non ha idea di un ordine unico e certo dell'universo, idea che invece ebbe presto sviluppo in Grecia.

Una terza accezione del termine lex significa un artis praeceptum, la norma di un procedimento diretto a conseguire un effetto utile o gradevole. V'hanno quindi leggi dell'urbanità e dell'igiene come dell'arte e dell'industria (2). Questa terza

(1) Iupiter nelle preghiere era posposto a Ianvs (MAQUARDT: Le culte chez les Romains. trad. Brissaud, vol. 1°, pag. 32).

(2) Tale é anche la gramatica lex, di cui parla Aulo Gellio (XIII, 20), ben diversa dalle leggi filologiche della scienza moderna, che non sono per sè norme pratiche.

accezione, che diremo tecnica, della parola lex, ha notevole importanza per l'origine del concetto scientifico di legge naturale, ove si pensi che i primi impulsi allo studio delle scienze naturali furono appunto utilitarii, così che lo studio dell'astronomia nacque dal bisogno della misura del tempo, quello dell'anatomia dalle esigenze dell'arte medica, e via dicendo.

*
* *

§ 2. La parola νόμος, a differenza di lex, non solo non venne adoperata a significare le leggi fisiche naturali (1), ma neppur quello che poi fu detto diritto naturale, e che invece si identificò nel linguaggio con ciò che doveva costituirne il fondamento, con la φύσις. Anzi la Sofistica, ponendosi il problema di indagare se un istituto giuridico fosse stabilito dalla natura (φύσει) o solo dalla volontà del legislatore (νόμῳ) contrappose i concetti di φύσις e di νόμος

Ciò non ostante, il concetto di una legge divina, che regoli le vicende del mondo fisico come la condotta morale dell'uomo predomina nella religione, se non nella filosofia greca. Ζεύς è il supremo signore degli dei e degli uomini; presiede il concilio degli dei e decide in ultimo definitivamente sulle loro proposte; al tempo stesso impone agli uomini le norme supreme della loro vita etica e li punisce se le infrangono. Egli ha la direzione suprema delle sorti umane, e all'uopo si serve degli elementi naturali come ministri del suo volere; ma non per questo scopo soltanto egli signoreggia la natura. L'ordine nel mondo fisico è opera sua; il regolare avvicendarsi delle stagioni procede da lui, poichè le Ὧραι sono sue figlie e ministre.

(1) È da notare però che col termine νόμος, oltre che la legge e la consuetudine etico-giuridica, vennero anche significati carminis quædam modulatio, modi musici v. il Thesaurus dello Stefano, ed. Dindorf) Si osservi la coincidenza di questo significato con la concezione della legge naturale come ritmo, dell'Ardigò.

Malgrado ciò, il potere di Ζεύς non può dirsi eterno (egli succedette nel dominio dell'universo a Χρόνος e dovè lottare contro i Titani), e, ciò che é assai più importante, non è illimitato, poichè cede a potenze misteriose, nelle quali è da cercare il nucleo di concezioni filosofiche posteriori. La più notevole di queste potenze è la Μοῖρα, della quale Ζεύς ricerca il volere nel librare che fa i destini degli uomini sulla bilancia (1). Talvolta la μοῖρα è rappresentata come una forza dominatrice degli dei e degli uomini, dura ineluttabile, implacabile; talvolta, come presso i tragici, quale espressione di un ordinamento morale del mondo e quale ministro degli Dei. La μοῖρα, come è noto, venne scissa in tre divinità sensibilmente personificate, che filavano lo stame della vita degli uomini. Μοῖρα dapprima significò propriamente portio, sua cuiusque pars, come il latino sors; quindi l'ordine della distribuzione; infine un ordine divinamento costituito. Non è quindi a maravigliare se, ravvicinandosi sempre più i concetti di Dio e di ordine dell'universo, finiscano per fondersi i concetti di Dio e di μοῖρα. Macrobio osserva (Saturn. V, 16) che « Fortunam Homerus nescire maluit et soli deo, *quem* μοῖραν *vocat*, omnia regenda committit: adeout hoc vocabulum τύΧη in nulla parte homerici voluminis nominetur ».

L'αἶσα è una concezione che appena si distingue dalla μοῖρα. Anche essa in origine indicava la parte, e le si attribuiva, come alla μοῖρα, l'ufficio di filare lo stame della vita; ma non giunse, come la μοῖρα, a personificarsi, e forse per questo cadde in obblio.

Affine per il significato e verisimilmente anche per l'etimologia alla μοῖρα è l'εἱμαρμένη (da μείρω, perf. εἵμαρμαι, divido in parti, distribuisco). Anche l'εἱμαρμένη significava in origine la sorte, la parte toccata a ciascuno, e anch'essa finì per signi-

(1) Iliade, VII. 69; XXII, 209.

ficare un che di ineluttabile (ἀπαράβατόν τι καὶ ἀναπόδραβτον), la necessità fatale, il destino.

Invece l'ἀνάγκη significò fin da principio una forza fatale misteriosa, travolgente ogni cosa, uomo od evento col suo potere. Anche essa tuttavia finì per essere identificata con Dio, come nello scritto pseudo-aristotelico περὶ κόσμου, ove è detto: « οἶμαι δέ καὶ τὴνἀνάγκην οὐκ ἄλλο τι λέγεϐδαι πλὴν τὸν δέον, οἱονεὶ ἀκίνητον οὐϐιάν ὄντα ».

L'opposto di tutti questi concetti (μοῖρα, αἶϐα, εἱμαρμένη, ἀνάγκη) è la τύχη, il caso, la cieca fortuna, la fors de' latini. Nel passo riferito di Macrobio essa viene espressamente contrapposta alla μοῖρα. La τύχη è ciò che potrebbe accadere e parimenti non accadere; la μοῖρα, l'ἑιμαρμένη, l'ἀνάγκη significano ciò che non può non accadere. Se talvolta non è facile neanche a' filosofi mantenere una rigida coerenza tra i concetti, molto meno lo è al popolo, il quale forma i suoi concetti secondo le sue esigenze e le circostanze. Il popolo ora considera certi eventi come inevitabili, ora ammette che essi avrebbero potuto non accadere, secondo le disposizioni d'animo e la coscienza della propria facoltà di resistere all'andare delle cose. I confini tra il regno dell'ἀνάγκη e quello della τύχη sono quindi nella coscienza popolare molto variabili. Tuttavia, poichè nel popolo assai più che nel colto pensatore prevale naturalmente l'indirizzo antropocentrico, col quale si tende a porre in relazione tutti gli eventi cosmici con i casi della vita umana e più specialmente con la condotta morale umana, tutta la forza della necessità, nel concetto popolare di questa, è diretta contro la volontà umana. La stessa volontà degli dei, in quanto partecipa in certo modo della natura della volontà umana, non può sottrarsi all'impero di una necessità superiore. Invece, là dove non è volontà non è neppure necessità; ivi domina il caso. Perciò l'uomo del popolo, se non vede l'opera della mano

divina in un evento al quale sia estranea l'opera della volontà umana, riterrà che quell'evento possa anche non accadere, sia quindi casuale. Da questo ci sembra possa trarsi la conseguenza che il concetto di legge naturale come ordinamento necessario della natura non appartenga a quella categoria, abbastanza numerosa, di concetti filosofici, che hanno origine nella coscienza popolare. Ed in vero la μοῖρα, l'αἶδα, l'εἱμαρμένη, l'ἀνάγκη sono tutte leggi necessitatrici dell'operare umano e degli eventi che con questo sono più o meno direttamente connessi, come influenti più o meno su' casi della vita umana.

§ 3. Esaltare la potenza e la giustizia di Ζευς, oscurando quelle degli altri dei, fu il compito della poesia esiodea e de' culti orfici. Elevare a dignità filosofica il concetto popolare della volontà e potenza divina come fondamento dell'ordine dell'Universo, fu l'ufficio della filosofia teistica. Ma si noti: un vero teismo filosofico appare in Grecia solo con Aristotele, e, circa il problema delle leggi dell'universo, esso incide in una concezione originariamente opposta, quella di una natura primitiva inalterabile delle cose, onde l'universo si compone. La filosofia greca aveva sempre ricercato non la legge in senso moderno, cioè l'ordine secondo il quale si svolgono gli eventi nel mondo, ma la *natura* o del mondo considerato come un tutto unico o delle cose che il mondo costituiscono (atomi — idee — forma e materia). Eraclito divinò i due concetti moderni del divenire (πάντα ῥεῖ) e della lotta (πόλεμος πατὴρ πάντων), che con lui primieramente appaiono nel pensiero filosofico, benchè in forma molto materialistica; ma solo con Empedocle appare il concetto di veci alterne, secondo le quali le vicende del cosmo si rinnovellano. Intendiamo naturalmente parlare di un concetto filosofico, non semplicemente empirico, quale è quello suggerito dall'immediata osservazione de' fatti naturali più accessibili a'sensi, come l'avvicendarsi delle stagioni, ecc.

Nella concezione atomistica, le mutue convenienze degli elementi del cosmo, dotati di natura costante e inalterabile, appaiono non come leggi, ma come foedera naturae. Questo termine occorre di frequente in Lucrezio, e l'Eucken (1) ritiene sia il corrispondente di un termine greco a noi non pervenuto. Il termine foedera si accosta a quello di legge, in quanto il foedus aveva per i Romani moralmente, se non in tutto giuridicamente (2), lo stesso valore della legge; ma rispecchia il carattere di spontaneità e, quasi direbbesi, di autonomia, che alle operazioni degli atomi nella fisica epicurea è conferito dal clinamen principiorum. È poi noto che la filosofia atomistica tende ad escludere l'intervento di una mente direttiva ne' fatti cosmici.

Aristotele conciliò in certo modo le due concezioni della efficienza della volontà divina e della natura originaria immutabile delle cose, facendo di Dio il motor primo, ma non anche il grande architetto dell'Universo; onde la suprema possanza divina della concezione popolare venne considerevolmente attenuata, ma non si giunse al concetto di una vera e propria legge naturale. Imprimere il movimento primo non è propriamente governare e molto meno legiferare. I rapporti tra la volontà divina e l'ordinamento cosmico rimangono, nella dottrina aristotelica, oscuri (3). Gli stoici, volendo sempre più ravvicinare i concetti del teismo filosofico alla coscienza popolare, giunsero a fondere il Dio di Aristotele (da essi non sempre

(1) Geschichte der philosophischen Terminologie, pag. 51.

(2) I fœdera, patti internazionali, avevano un'efficacia condizionata dalla reciprocità. Erano l'equazione più o men perfetta di due volontà imperanti, eguali o almeno comparabili. Volendo spingere l'analogia tra i fœdera e le leggi naturali lucreziane, potrebbe dirsi che queste erano fœdera iniqua, poichè la virtù de' semina rerum non era uguale.

(3) Il passo riferito nel 2° libro de natura deorum, dove il mondo è detto deorum opera, non esprime il genuino pensiero aristotelico, non fosse altro che per la menzione di una pluralità di dei.

con filosofica coerenza bene distinto dall'Universo) col Ζεύς della mitologia, formando così il concetto di un Dio unico, spirituale, giustissimo e provvidentissimo, autore della legge etica, la quale sovrasta ad ogni precetto di umana legislazione, e al tempo stesso moderatore supremo delle forze naturali, per il migliore assetto estetico del mondo e la maggiore convenienza di questo agli umani destini. Tale concetto viene svolto a lungo e con eloquenza da Cicerone ne' suoi molteplici scritti filosofici e specialmente, per bocca di Balbo, nel secondo libro de natura deorum. La parola lex viene quindi usata a significare l'ordine delle cose naturali; ed è questo il prodotto dell'incrocio di un termine giuridico romano con un concetto filosofico religioso ellenico.

*
* *

§ 4. La filosofia cristiana, rinvigorendo il concetto della legislazione divina, rafforza quello della legge naturale. Nella dottrina cristiana, Dio non è solo il motor primo, come per Aristotele, o il supremo architetto dell'Universo, come per gli Stoici, ma il creatore ex nihilo delle cose (concetto questo ebraico, estraneo al pensiero greco romano). D'altra parte nella filosofia cristiana, patristica e scolastica, Dio si identifica con le eterne idee, supremi archetipi delle cose. Già i Neoplatonici si erano studiati di unificare il Dio unico di Aristotele con la molteplicità delle idee esemplari platoniche. La νοῦς di Plotino, come il Dio di Aristotele, è il fattore (nel senso di demiurgo, non di creatore ex nihilo) del mondo sensibile; ma non è, come il Dio aristotelico, uno e semplice, sibbene è in sè stesso una molteplicità di idee (1). La filosofia cristiana, pur sostenendo

(1) A. COVOTTI: Il cosmos nœtos di Plotino nella sua posizione storica. In « Rivista italiana di Filosofia », settembre-ottobre, 1897.

con la maggiore efficacia la creazione volontaria e libera, afferma che « exemplaria rerum non sunt extra Deum », « formae exemplares, rationes rerum, non sunt realiter aliud a Divina essentia » (San Tommaso, Summa theol., p. Iª q. XLIV, art. 3). Abbiamo quindi da una parte la necessaria conformità delle cose esistenti al loro divino archetipo; dall'altra la volontà divina, che fa che le cose siano ed operino, ma sempre conservando quella conformità. Ora in questa doppia concezione noi vediamo (e l'ulteriore sviluppo filosofico de' concetti di necessità e di legge ce ne è una riprova) le prime basi del determinismo, cui il naturalismo delle età posteriori potè svincolare dalle premesse teologiche, ma non giunse ad alterare sostanzialmente.

Quelle basi sono l'efficienza e la predeterminazione, onde insieme deriva per ciascun evento l'impossibilità che esso non segua, e cioè, come si dice con formula più astratta, l'impossibilità de' contrarii. Sostituite all'efficienza della causa prima infinita (operante da sola o col concorso delle cause finite, da essa create e primieramente mosse) quella delle cause seconde operanti all'infinito; sostituite alla predeterminazione volontaria di un Essere intelligente e libero quella di una forza oscura e misteriosa, come la Natura, il fato, (1) l'energia costante dell'universo, ecc.; comprendete nell'orbita della predeterminazione gli atti della volontà libera umana e quelli che da essa dipendono (atti che la teologia cristiana, pur con notevoli ri-

(1) È notevole che il fatum, significante in antico il volere manifestato (da for, faris) degli dei, poi il loro volere anche occulto, in ultimo la necessità cieca, signora degli dei e degli uomini, significhi invece nella terminologia di San Tommaso la contingenza, il caso Egli infatti lo dichiara: (S. th. I, 9. CXVI, art. 1) « aliquid fortuitum vel casuale » secondo la comune opinione, sebbene poi (ib. art. 4) lo definisca « ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos », notando che « ea quæ hic (cioè in questo mondo) per accidens aguntur .... reducuntur in aliquam causam

serve e restrizioni, sostiene non predeterminati); e avrete trasformato il determinismo teologico nel determinismo naturalistico.

Scoto Erigena parla di naturales leges et revolutiones. Revolutio trovasi già in S. Agostino (1), ed esprime egregiamente il contenuto della legge fisica, che è costituito dà processi uniformi e regolarmente ricorrenti. Malgrado ciò, il concetto di legge naturale non potè essere sviluppato dalla filosofia medioevale, intenta meno ad indagare i processi degli eventi che a cercare di spiegar questi con la nozione delle loro cause effettrici.

§ 5. In Copernico e in Keplero il posto della lex naturalis è occupato dall'ipotesi. Galileo chiama le leggi della natura assiomi (le fondamentali) e teoremi (le derivate dalle prime). Descartes per il primo nella filosofia moderna parla di certe regulae sive leges naturae; Newton poi distingue la regola, principio di ricerca puramente metodico, dalla legge, come norma dominante i fenomeni.

Il Wundt (2) attribuisce l'introduzione del concetto di legge al desiderio di introdurre nelle scienze naturali de' principii così inconcussi come gli assiomi della matematica, e che avrebbero dovuto distinguersi dagli assiomi solo perciò che la verità di esse non dall'immediata intuizione dovesse venire attestata, ma dalla corrispondenza con tutti i fenomeni osservati. Non si può negare che la tendenza, prevalente nel Cartesianismo, a

ordinatam, quæ est previdentia divina » La circostanza che due concetti filosoficamente così opposti come la necessità e la contingenza siano stati espressi nel comune linguaggio, sia pure in tempi diversi, con la stessa parola, è una riprova, ci sembra, della tendenza del pensiero popolare a fondere mentalmente le varie forze che in un modo o in un altro si oppongono all' opera della volontà umana.

(1) EUCKEN: Geschichte der philosophischen Terminologie, p. 63.

(2) Ueber den Begriff des Gesetzes, etc. in Philosophische Studien, vol. 3.°

sottoporre i fenomeni naturali a principii matematici, anzi a ridurre la scienza della natura ad una matematica di rapporti spaziali, abbia avuto una considerevole efficacia per l'introduzione e diffusione del concetto moderno di legge naturale.

Incliniamo però a ritenere che la ragion prima dell'adozione del termine legge sia stata teologico-metafisica. In vero Descartes, togliendo di mezzo le cause seconde, rese l'azione divina, non diciamo più efficace, ma certamente più immediata, per modo che i processi della natura sono nella sua filosofia opera diretta di Dio e rivelazione sensibile de' decreti del consiglio divino. Non è possibile trascurare questo carattere spiccatamente teologico della concezione cartesiana della Natura.

I Cartesiani, come nello scorso secolo i Rosminiani, volevano dimostrarsi più rigidi cristiani in filosofia che non gli Scolastici, epperò inclinarono ad esagerare l'efficacia dell'opera divina. L'eliminazione delle cause seconde sopprimeva il problema, agitato dalla filosofia antica e medioevale, della conformità delle cose reali a' divini archetipi, e faceva meglio risaltare la libertà divina.

§ 6. Leibniz, attribuendo una natura propria a' primi principii delle cose (monadi), ritornò su' passi di Descartes e fu risospinto al problema scolastico de' rapporti della Volontà divina con la natura di que' principii. Egli lo risolvette, come è noto, con la dottrina della creazione del migliore de' mondi possibili, sottoponendo alla volontà divina, conforme alla tendenza mistica del Cartesianismo, anche la natura dei divini archetipi, i quali dagli Scolastici non venivano distinti dall'Essere divino (1).

(1) La tendenza mistica di Leibniz si rivela, ci sembra, specialmente nella definizione che egli dà del miracolo. San Tommaso sosteneva (Summa theol. p. I.ª, 9. CX, art. 4º) che: « aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ », notando espressamente che « non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicuius parti-

Riportata la natura delle cose alla volontà divina come a loro origine, e i fenomeni naturali alla natura delle cose come a loro ragion d'essere, Leibniz vede nelle leggi naturali le formule (e cioè gli astratti concetti) delle successioni de' fenomeni secondo la natura delle cause efficienti di essi. Coerente al dualismo cartesiano, Leibniz pone due leggi fondamentali, l'una psicologica (lex appetituum) e l'altra fisica (lex motuum), che poi si fondono in una più ampia legge generica (lex appetituum et motuum) (1).

Con Leibniz il concetto di legge si arricchisce di un altro elemento più moderno: la successio o consecutio (già pallidamente effigiata nella revolutio di S. Agostino e di Scoto Erigena), che viene ad aggiungersi a' tre preesistenti dell'efficienza, della predeterminazione e della impossibilità del contrario. È noto come la successione sia il solo elemento di quel concetto, rimasto indiscusso dopo la critica di Hume. È però da osservare che la concezione leibniziana della legge è, nelle sue linee fondamentali, rimasta quella di molti scienziati che, non seguendo un particolar sistema filosofico e non attribuendo, in principio o in fatto, una grande importanza alla critica di Hume, vogliono conciliare la concezione polidinamistica della natura con la credenza teo-spiritualistica, evitando le spinose discussioni scolastiche sulla natura archetipa delle cose. Ancor oggi si so-

cularis: quia sic cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret ». Il miracolo è quindi un mutamento dell'ordine delle cose operanti secondo la loro natura; non un mutamento della natura stessa delle cose. Invece il Leibniz (Principia philosophiæ more geometrico demonstrata, Def. CCXLIII) definisce il miracolo: « mutatio, cuius ratio sufficiens *non continetur in essentiis* quorumcunque entium creatorum ». Vero è che il soverchiante misticismo de' Cartesiani e di Leibniz giovò, anzichè nuocere, agl'incrementi del naturalismo, con una più rigorosa separazione dell'ordine soprannaturale dal naturale.

(1) Principia philosophiæ more geometrico demonstrata, Def. CVI, CLXXXIII, CLXXXIV.

stiene che le leggi naturali sono i rapporti necessari e costanti di fenomeni, che i fenomeni sono il prodotto dell'azione delle forze elementari del cosmo; tra queste forze elementari si comprendono poi oltre agli agenti conscii, gli atomi della materia. Su quest'ultimo punto ci si allontana dalla concezione leibniziana, ma non troppo. Leibniz stesso pervenne al monadismo dall'atomismo, e la concezione monadologica presenta affinità non lievi con l'atomistica (1).

§ 7. Il Wundt attribuisce a Giordano Bruno (2) l'avere trasferito il potere legislativo dell'Universo da Dio nella Natura; ma veramente più che un'innovazione troviamo su questo punto nel nolano un ritorno al periodo intellettuale, che va dagli Eleati ad Anassagora, quando il Dio ordinatore dell'Universo della coscienza religiosa popolare aveva già ottenuto ospitalità nel pensiero filosofico, ma non si era peranco dall'Universo filosoficamente distinto. La dottrina bruniana in proposito crediamo accolta nel seguente passo dell'articolo VI dell'Acrotismus Camoeracensis: « ipsum (universum infinitum) certe substantialiter est immensum chaos vel aer immensus, vel atomi infinitae, quibus ad rerum generationem atque vicissitudinem, *ordinatricem segregatricemque oportet praeesse mentem* ». È notevole che il termine lucreziano foedera naturae si adoperi dal Bruno, in un luogo degli « Articuli CLX adversus hujus temporis mathematicos et philosophos » a significare le leggi della civile convivenza, e specialmente quella della mutua carità e tolleranza (3).

Il Wundt trova poi che « sulla concezione della Natura del Galilei sta, sebbene non espresso, alcun che dell'indirizzo pan-

(1) Vedi in proposito DAVID SELVER, Entwickelungsgang der leibnizschen Monadenlehre in Philosophische Studien, vol. 3°.

(2) Werist der Gesetzgeber der Natur? in Philosophische Studien, vol 3°.

(3) Vedi FELICE TOCCO: Delle opere latine di Giordano Bruno. pag. 112 e 120.

teistico della filosofia naturale italiana dell'età anteriore ». Invero Galilei adopera qua e là ne' suoi Dialoghi il termine natura in luogo di Dio; ma non v'ha dubbio che il Dio di Galilei, così identificato verbalmente con la natura, sia il Dio personale de' Cristiani, la cui esistenza il Galilei ammetteva e come credente e come scienziato.

Il primo saggio notevole di trasferimento del potere legislativo del mondo da Dio nella Natura noi crediamo si debba ravvisare sostanzialmente, se non verbalmente, nello Spinoza. Questi infatti identifica Dio con l'universo, ma con un universo del continuo trasformantesi secondo un processo predeterminato al infinito. Invero ogni moto e ogni pensiero (le due forme tipiche dell'attività fisica e psichica) sono determinati da un moto e da un pensiero precedente, e così in infinito. Abbiamo in questo processo i quattro caratteri precipui della legge: l'efficienza, la predeterminazione, l'impossibilità del contrario e la successione. Manca solo il legislatore (1).

*
* *

§ 8. È Noto come David Hume togliesse di mezzo l'efficienza e la predeterminazione, non già obbiettivamente escludendole, ma dichiarandole inaccessibili alla scienza, sostituisse alla obbiettiva necessità o impossibilità del contrario la subbiettiva

(1) È dubbio se Spinoza sia stato sempre coerente al parallelismo fisio-psichico o non abbia ammesso la mutua efficienza de' fenomeni fisici e degli psichici. Il dubbio è causato principalmente dal seguente passo della 3.ª parte dell'Etica: « nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut *extra nos* fit, cuius adæquata sumus causa: hoc est cum *ex nostra natura* aliquid in nobis aut *extra nos* sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi »; dove è manifesto che per *nos*, *nostra natura* non è da intendere il *corpus nostrum*, ma la *mens nostra*, cioè la sequela de' fatti psichici. Vedi in proposito gli studii del TURBIGLIO sulle Etiche di Spinoza.

premedibilità, e riducesse quindi la causalità a successione e la legge a successione uniforme e costante.

Dalla critica di Hume deriva logicamente, come nota il Wundt, l'estensione del concetto di causa all'infinita somma di condizioni, che hanno reso possibile l'avverarsi della causa, in senso stretto, di un fenomeno (1). Anzi, si può dire, ogni differenza logica tra condizione e causa viene con quella critica a mancare di fondamento. Da ciò avrebbe dovuto trarsi la conseguenza che nelle leggi naturali altro non dovrebbe scorgersi che sequele regolari; ma varie circostanze storiche ritardarono lo sviluppo del concetto genuino del filosofo scozzese.

I primi filosofi positivisti, come il Comte e lo Stuart Mill, si tengono molto più vicini alla gnoseologia di David Hume che non i loro successori; ma il Comte non sa liberarsi dal concetto di una legge, che è relazione tra fatti, non posta dalla mente dell'osservatore, ma imponentesi all'osservatore come un vincolo tacito, misterioso e, in certo qual modo, fatale, tra i fatti osservati; lo Stuart Mill poi continua risoluto nella direzione fenomenistica di Hume, e lo segue anche nella tendenza agnostica rispetto alla causa efficiente. Come Hume, lo Stuart Mill non cerca la causa efficiente del fenomeno; ma, mentre l'Hume si limita a ritenerla inconoscibile, lo Stuart Mill, contrariamente al principio successionista, va alla ricerca dell'antecedente costante e *incondizionato*, che sarebbe la vera causa; e ciò senza dire de' tentativi dello Stuart Mill per conciliare la concezione fenomenistica del mondo con un teismo filosofico. Il Taine poi, che è un fenomenista rigoroso quanto lo Stuart Mill, se non più, è anche uno de' più risoluti deterministi.

Una deviazione molto più considerevole dalla critica di Hume ci presenta poi lo spencerismo. Noi non diremo col Tarozzi (2)

(1) WUNDT: Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus, in Philosophische Studien, vol 10.°

(2) Della necessità nel fatto naturale ed umano, vol. 2.°, pag. 85.

che possa ridursi « l'evoluzione di Spencer all'hegelismo mediante la sovrapposizione del principio finale », anche perchè non siamo ben convinti che nella dottrina hegeliana un vero finalismo predomini; ma le affinità del divenire hegeliano con la dottrina dell'evoluzione, quale ci si presenta in parecchie concezioni di filosofi e di naturalisti e specialmente nello Spencer, non ci sembrano dissimulabili. Divenire ed evolversi significano non puro passaggio, ma passaggio da stadii, in un senso o in un altro, inferiori a stadii superiori. Tutto diviene secondo un'Idea, anzi nel puro hegelianismo (panlogismo) é l'Idea stessa, che diviene; e l'evoluzione, nello Spencer, si va compiendo secondo un principio di differenziazione e d'integrazione, che se non è un vero e proprio ordine prestabilito, ha, in fatto, di questo tutta l'efficacia. Infine lo Spirito nell'Hegel, la psiche e la società nello Spencer, sono il termine e il coronamento dell'attività della Natura, la quale rispetto allo Spirito, alla psiche, alla società si presenta come una potenza o un germe.

Così il principio della contenenza obbiettiva, che nella dottrina aristotelica spiegava il passaggio dalla potenza all'atto e nella dottrina leibniziana il passaggio da' gradi inferiori a' superiori dell'attività della monade, riappare in sistemi che tendono di proposito ad escludere ogni hiatus nell'ordine de' fenomeni, per ispiegare il passaggio da' più semplici tra questi a' più complessi (1). In tal modo il principio della contenenza obbiettiva (e cioè della presenza implicita del presente nel passato e del futuro nel presente) importa un'efficienza attribuita non a singole cause per sè stanti, ma a tutto l'ordine mondiale de' fenomeni. Abbiamo in tal guisa di nuovo l'efficienza, la predeterminazione ed anche la necessità, non potendo darsi

(1) V. su' rapporti dell'hegelianismo col darwinismo B. SPAVENTA: La legge del più forte in Scritti filosofici raccolti da G Gentile, pp. 341 e segg.

un ordine diverso dal conosciuto, appunto perchè in questo tutti i fenomeni sono indissolubilmente congiunti, ed ogni astrazione che si faccia di un di essi dalla serie totale ha un semplice valore logico, nè acquista valore reale finchè il fenomeno stesso non venga ricollocato nella serie onde fu astratto. Siamo quindi ben lontani dalla mera sequela del pensiero di Hume, nella quale i fenomeni si juxtapongono, nè il susseguente è lo sviluppo di un germe contenuto nell'antecedente.

§ 9. La fase più recente del positivismo, nella quale questo ha risentito, più o meno direttamente ed efficacemente, l'influsso della Critica, ci mostra una tendenza avversa allo sdoppiamento dell'ordine de' fenomeni e della loro successione temporale. Il Wundt con la sua concezione rigorosamente *attualistica* del mondo, l'Ardigò con il costante rifiuto di attribuire alcun valore reale, indipendente da' fenomeni, alle categorie, che per lui altro non sono che astrazioni (1) de' fenomeni stessi, hanno, ci sembra, ricondotto il positivismo alla primitiva direzione impressagli dall' Hume, con questa differenza gravissima; che mentre l'Hume continua a non escludere energie ignote sottostanti a' fenomeni, il più recente positivismo considera l'energia effettrice come una pura formazione mentale, non rispondente ad alcuna realtà distinta da' fenomeni. Esclusa così l'efficienza. la legge si riduce al concetto di un ordine di fenomeni, caratterizzato da una certa uniformità o regolarità, ogni elemento di coazione viene eliminato; i fatti non si sovrappongono, ma si juxtapongono nelle serie spaziali e temporali. « Ogni fatto è legge; ogni legge è fatto » dice (egregiamente dal punto di vista positivistico) il Tarozzi (2). E poichè tutti i fatti sono

(1) V. Ardigò: La dottrina spenceriana dell'inconoscibile e Il compito della filosofia e la sua perennità, p. I.ª, VII.

(2) Lezioni di Filosofia, vol. 3.º, lez. XXXII, 4 e 5. La distinzione tra fatto e fenomeno ha valore sol quando si distinguano due ordini di fatti, l'uno apparente e l'altro reale, ma non apparente. Fusi i due ordini in un ordine unico, fatto e fenomeno divengono la stessa cosa.

componibili in un ordine unico e ciascun fatto è decomponibile indefinitamente in altri fatti più semplici, anche la singolarità del fatto scompare, e il fatto si riduce ad essere, come lo definisce lo stesso Tarozzi, « il momento concreto della coscienza indissolubilmente considerato come atto e come obbietto » (1).

Ma e allora che ne sarà del determinismo, chè fondavasi sulla necessità obbiettiva e cioè sull'impossibilità del contrario? Non dovrá esso sparire portando nella sua rovina quelle leggi stabili, sulla quale fondandosi la scienza della natura credeva di avere assicurato i criterii per la notizia del passato e del presente e la previsione del futuro?

V'ha chi crede debbasi oggi riporre il determinismo tra i residui metafisici e finalistici, che tuttora sono intrusi nel positivismo (2). Sembra per vero che un positivista possa agevolmente rispondere, a chi gli obbiettasse i danni che alla scienza proverrebbero dal crollo del concetto deterministico di legge, che, uno essendo l'ordine dell'universo dato all'osservazione, il solo pensarne un diverso possibile porterebbe lungi dall'osservazione e quindi dalla realtà. E ciò starebbe bene per la

(1) Della necessità ecc. vol. 2.º, pag. 233.

(2) Il più risoluto avversario del determinismo fra i positivisti italiani ci sembra essere il citato TAROZZI, che nella mentovata opera sulla Necessità e nelle Lezioni di Filosofia ha del determinismo fatto una critica sottile e profonda. Eppure non ci pare che egli siasi ribellato interamente alla dottrina da lui combattuta. Egli infatti sostiene (Lezioni di Filosofia, vol. 3.º lez. XXXV) che « ogni fatto é nuovo e costituisce un ordine nuovo, non per alcuna efficienza, ma soltanto perché, se non fosse avvenuto, l'ordine, che é di fatti, non sarebbe quello che è ». Ora non si stabilisce in tal guisa una dipendenza tra il fatto nuovo e il suo antecedente? E tolta di mezzo l'efficienza, qual fondamento una tale dipendenza potrebbe avere? Altrove il TAROZZI afferma che « un fatto *avvera* un ordine nuovo ». (Della necessità ecc. vol. 2.º pag. 299). Ma *avverarsi* è verbo riflesso, e significante l'accadere di un singolo fatto o circostanza; un verbo *avverare* transitivo, se vi fosse, significherebbe passaggio da un fatto ad un altro, cioè qualche cosa che ci ricondurrebbe, in un modo o in un altro, al determinismo.

conoscenza del passato; ma, per la previsione del futuro, come evitare la necessità senza incidere nella contingenza, e quindi nella dottrina de' futuri ambigui?

§ 10. Oggi, come è noto, il contingentismo ha in Francia una rifioritura in que' sistemi che, varii per origine e per contenuto, presentano affinità di tendenze abbastanza notevoli perchè possa ritenersi lecito di riunirli sotto il nome comune di philosophie nouvelle (1). Questa nuova filosofia ha le sue radici nella critica kantiana, con la quale ha comune l'indirizzo soggettivistico e la tendenza allo scetticismo cosmologico; ma insieme ha con la pura gnoseologia positivista, la quale precede storicamente e psicologicamente la stessa critica kantiana, de' legami, che sarebbe vano, ci sembra, voler dissimulare. Grazie a' progressi più recenti del positivismo critico e alla philosophie nouvelle, il problema del determinismo e dell' indeterminismo si è riacutizzato, e può dirsi de' più gravi che agitino in oggi il pensiero filosofico.

*
* *

§ 11. Riassumendo questi cenni frammentarii sulle vicende del concetto di legge, crediamo di potere scorgere nello sviluppo di questo concetto tre fasi. Nella prima fase il termine legge ha un significato che dapprima è strettamente legale e quindi viene esteso fino a comprendere tutta la vita etica. In una seconda fase, legge si denomina anche l'ordine del mondo fisico, in quanto è manifestazione od effetto di una suprema volontà divina. Questa divina volontà incontra dapprima due limiti; l' uno in un potere misterioso ed ineluttabile, dominatore delle cose, germe primo del concetto di necessità; l' altro

(1) V. ADOLFO LEVI: L' indeterminismo nella filosofia francese contemporanea.

in una natura specifica inalterabile delle cose, che il mondo fisico costituiscono. Ma a grado a grado la volontà divina viene concepita come sempre meno arbitraria e sempre più giusta, e finisce col fondersi con l'accennata necessità suprema; d'altra parte essa viene ad assumere la funzione di ordinatrice delle cose, pur lasciando immutata la natura di queste, e infine vien considerata come autrice delle cose e della loro stessa natura. Onde la legge, che da tale volontà emana, ha i caratteri dell' efficienza, della predeterminazione e della necessità; ed in ultimo, in quanto viene ad essere applicata a fenomeni succedentisi nel tempo, essa esprime anche un rapporto di successione temporale.

In una terza fase, la volontà autrice della legge non viene più attribuita ad un Essere iperfenomenico, ma o viene in certo qual modo immedesimata con l' ordine stesso de' fenomeni o è del tutto eliminata; permangono tuttavia i caratteri dell' efficienza, della predeterminazione e della necessità. Ma contro questi tre caratteri sorge a combattere la riflessione critica, appoggiata sull'esperienza, la quale riduce la causa a rapporto di successione temporale e la legge a successione uniforme e costante. Le due tendenze (determinismo naturalistico e indeterminismo) si dibattono nell' ora presente.

ANTONIO PAGANO.